

Hubert T. Mikołajczyk

Hermeneutyczne przesłanki krytyki epistemologii transcendentalnej

Folia Philosophica 27, 67-77

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Hubert T. Mikołajczyk

Hermeneutyczne przesłanki krytyki epistemologii transcendentalnej

Przyjmując kontekst historyczny za podstawę ewaluacji dla kolejno następujących po sobie propozycji filozoficznych, zobligowani jesteśmy do określenia ich w perspektywie tak zwanych momentów przełomowych. Jednym z nich, który pragnę uczynić głównym punktem kwalifikacyjnym myślenia hermeneutycznego, jest bez wątpienia stanowisko niemieckiego transcendentalizmu. Toteż, skoro tylko zdecydujemy się uznać daną refleksję filozoficzną za merytorycznie poprzedzającą nastawienie transcendentalne, jesteśmy tym samym skłonni walorów wszelakiego filozofowania upatrywać w empiryczno-psychologicznej procedurze uprawomocnienia znaczeń. W przypadku przeciwnym natomiast, a więc wówczas, gdy dana teoria w całości sytuuje się w projekcie poznawczym myśli krytycystycznej, skazani jesteśmy na aprioryczno-kategorialne uzasadnienia wspomnianych znaczeń. Konsekwencje tego stanu rzeczy wydają się, co najmniej, dwójakie: z jednej strony tworzymy konstrukcje oparte na dziejowo-interpretacyjnych przesłankach poznania dziejowego, z drugiej zaś — na logicznych wyznacznikach, istotnie wybiegających poza *aposterioryczne* reguły stanowienia sensu. Dlatego też, szukając historycznych walorów jego obowiązywania, nie należy negować empirycznego dziedzictwa, poprzedzającego powstanie Kantowskiego idealizmu.

Niemniej, potrzeba wyjścia poza Humowsko-Lockowski etap myślenia filozoficznego wydaje się niezbędna, chociażby po to, aby skupić się na opracowaniu rudymenarnych sformułowań racjonalistycznej epistemologii. Toteż jeśli zgodzimy się, że wątek empiryczno-zmysłowy (sens negatywny) i aprioryczno-krytyczny (sens pozytywny) sta-

nowią jednakowo istotny warunek określenia *clou* myślenia transcendentnego, to trudno kwestionować „wkład” owego myślenia w konstytucję interpretacyjnego rozumienia świata. Idzie wszak o to, że zarówno życiowo-historyczna, jak i refleksyjno-logiczna architektura bytu tworzy, w porównywalnym stopniu, fundamenty hermeneutycznej rekonstrukcji *świadomości transcendentalnej*. Rzecz jasna, nie może być ona manifestem destrukcji w ogóle, lecz co najwyżej, dekonstrukcji racjonalnego procesu tworzenia sensu.

Jak wskazuje, dość długa zresztą, historia owej destrukcji, dążenia Heideggera do strukturalizacji *Dasein* nie mogły, uwzględniając skończony charakter bytu przytomnego, opierać się na transcendentalnej waloryzacji. Wymagały natomiast uzasadnienia dziejowego, co przecież sprawić musiało, że stopniowo, acz konsekwentnie uległy wszystkim tym inspiracjom, które z biegiem czasu znalazły swój wyraz w Gadamerowskiej koncepcji myślenia historycznego. To w nim właśnie długotrwały proces przebudowy nowożytnej metafizyki znalazł swe ujście w obszarze hermeneutycznie zweryfikowanego podejścia do „starego”, jak by na to nie patrzeć, problemu świadomości filozoficznej. Jeśli spojrzeć z tej perspektywy, nie była to już świadomość transcendentalna w swym klasycznym kształcie, która jeszcze w Fichteańskiej *Teorii Wiedzy* nosiła wszystkie znamiona *sądu tetycznego*, lecz świadomość rozumiejąco-interpretacyjna. Jej zasadnicze przesłanie kierowało się ku wyjściu poza racjonalne współrzędne Kantowskiego krytycyzmu, w stronę behawioralno-pragmatycznego pojmowania sensu¹. W konsekwencji — doprowadziło do ukształtowania epistemologii znaturalizowanej, implikującej hermeneutyczny program filozoficznej interpretacji². Dopiero w ramach charakteryzujących ją założeń różnica między świadomością transcendentalną a świadomością efektywno-dziejową ukazywała odmienność ontyczno-dziejowego charakteru sensu, spełniającego w dodatku wszystkie rygory świadomości historycznej, od sensu absolutnego, w całości kojarzonego z uniwersalną formą świadomości krytycznej. I jeśli wyni-

¹ „Wyjaśnienie racjonalności i wiarygodności epistemicznej na podstawie tego, jakie wypowiedzi są w danym społeczeństwie dozwolone, a nie odwrotnie, określa istotę postawy — jak to będę nazywał w tej książce — behawioryzmu epistemologicznego. Ten rodzaj postawy [...] nie wymaga żadnej idealistycznej podbudowy metafizycznej. Behawiorysta w tym sensie ani pomyśli nawet o którymkolwiek z tradycyjnych rozróżnień kantowskich”. Zob. R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury*. Tłum. M. Szczubińska. Warszawa 1994, s. 157.

² Ibidem, s. 158. Idzie tu o wyeksponowanie takiego stanowiska do problemu prawdy i znaczenia, które wzrosło na *quasi*-epistemologicznych ustaleniach Heideggera i Gadamera, przyczyniło się do sformułowania programu hermeneutyki filozoficznej.

kiem takiego zróżnicowania jawiła się rezygnacja z formułowania analitycznego sądu poznawczego na rzecz sądu budowanego na idiograficznej podstawie, to główną przyczyną negacji formalno-obiektywnego charakteru wartości okazała się kategoria dialogu. Swą wartość prezentowała ona wtedy, gdy właściwe sobie przesłanki odnosiła do rozumiejącej wykładni sensu, bezpośrednio przez siebie tworzonego. Wystarczało to już, aby odszukać, a następnie wyeksponować postmonologiczne walory interpretacyjno-rozumiejącego sposobu filozofowania. Przy okazji zaświadczało, że dialogicznie zrewidowana epistemologia transcendentálna kwestionowała obiektywne istnienie Platónskich racji idealnych. Przynajmniej pośrednio zmuszona była więc weryfikować założenia nowożytnej epistemologii z wciąż dominującymi w niej wpływami Kartezjusza, Kanta i Husserla.

Dialogiczna natura nastawienia hermeneutycznego ma decydujący wpływ na sposób, w jaki negocjowała monologiczne roszczenia filozofii spekulatywnej. Powodowała przy tym, jeśli nawet nie globalne odrzucenie, to przynajmniej fragmentaryczne, zneutralizowanie fundamentalnego metodologizmu, operującego kategoriami formy, istoty i racji dostatecznej. Nie jest przy tym tajemnicą, że zabieg ten potwierdzał konieczność powrotu do Sokratejskiej dialektyki, jako określonego sposobu dochodzenia do prawdy. Sposobu, który — jak wiemy — analityczną monologiczność zastępował komunikacją (w dodatku świadomych swych racji), uczestniczących w niej stron dialogu. W ostateczności, refleksja, racjonalnie określająca status świadomości, utraciła swą dominującą pozycję. W zamian zastąpiona została kontekstem wzajemnego porozumienia, polemicznych w swej wymowie stanowisk, przy czym nie oznaczało to jeszcze, aby działania zmierzające do osiągnięcia powszechnego consensusu kwestionowały możliwość dialogowego porozumienia. Neutralizując epistemologiczną wykładnię prawdy, powodowały jedynie, że filozoficzna potrzeba tworzenia jej racjonalnych kanonów uzupełniona została socjologiczną wspólnotą uczestników dialogu, określaną przez Thomasa Szasza „psychologicznością kontraktu partnerskiego”³.

To właśnie w jego zakresie wszelkie roszczenia do powszechnego, logocentrycznego, a w efekcie również bezosobowego stanowienia prawdy zostały zakwestionowane w imię inferencyjności międzyludzkiej komunikacji. W określeniu jej natury idzie głównie o to, aby osłabić monologiczny (świadomość transcendentálna) przekaz komunikacyjny na rzecz dziejowej, czyli efektywno-dialogowej, interpretacji przedmiotu dyskutowanego. Sądzić zatem można, że dialog spełnia

³ Zob. Th. Szasz: *The Ethics of Psychoanalysis*. New York 1965.

wymogi rozmowy partnerskiej tylko wtedy, gdy monologiczność, z przypisaną jej apodyktycznością sądu, zostaje zastąpiona czynnością interpretacji, polisemicznych w swej istocie, znaczeń. Toteż, aby ukształtowane w jej wyniku porozumienie mogło w ogóle zaistnieć, między czymś rozjaśnianym (interpretowanym) a rozjaśniającym (interpretującym) musi zostać przełamana bariera początkowego niezrozumienia. Do tego jednak potrzebna jest działalność interpretatorska, sprawiająca, że porozumienie może w końcu przybrać cechy porozumienia dialogowego. Innymi słowy, jego wymóg spełnia się jedynie wówczas, gdy odnosi się do egzystencjalnych stron, które w tym dialogu uczestniczą. Nie obowiązuje on natomiast, gdy mamy do czynienia z komunikacją treści *tetycznych* (sytuacja monologu, analogiczna z Platońską rozmową duszy z sobą), gdyż sytuacja koła logicznego wydaje się wystarczającą gwarancją ich funkcjonowania. Dowodzi to, że hermeneutyka, jako stanowisko pozbawione roszczeń analitycznych, nie akceptuje metodologicznego kształtu prawdy. W zamian konsekwentnie dąży do koncentracji na dialogicznym doświadczeniu świata⁴.

Umożliwia ono osiągnięcie indywidualnego porozumienia w zakresie wciąż ponawianej „rozmowy z bytem”. I to nie porozumienia statycznego, lecz ekspresyjnego, znaczonego w dodatku długotrwałym procesem budowania własnej integralności⁵. Dlatego aktywna partycypacja w dziejach pozwala człowiekowi ujrzeć to, co było eksponowane na kolejnych etapach jego kulturowej działalności. Niezwykle trudno zatem mówić tu o istnieniu jakiejś prawdy esencjalnej, lecz co najwyżej, o stopniowo, aczkolwiek uporczywie kształtującej się samowiedzy historycznej⁶. Z tego powodu odpowiadające jej poznanie nabiera dziejowych kształtów wtedy, gdy dane postaci historycznodialogowego myślenia zaczynają się przeciwstawiać (pierwsze recepcje Kanta) ogólnie przyjętym standardom myślenia racjonalistycznego. Całkowitą rację należy przyznać tedy Gadamerowi, głoszącemu, że nie jest możliwe ani, tym bardziej, konieczne istnienie człowieka z samej tylko istoty. W tej sytuacji słusznym będzie, aby pogląd o rela-

⁴ „Wszelkiemu odpowiedzialnemu filozofowaniu musi odtąd towarzyszyć nowa, krytyczna świadomość, która kształtujące się w jednostce podczas kontaktu z jej otoczeniem językowe i myślowe zwyczaje wprowadza na forum wspólnej nam wszystkim tradycji historycznej”. Zob. H.-G. G a d a m e r: *Prawda i metoda*. Tłum. B. B a r a n. Warszawa 1993, s. 35.

⁵ „Bildung to naturalny proces wzrastania przyrodniczego, ale także działalność kulturowa, to proces samokształcenia człowieka”. Zob. P. D y b e l: *Uniwersalność rozumienia w naukach humanistycznych*. W: *Od transcendentalizmu ku hermeneutyce*. Red. Z. K r a s n o d ę b s k i. Warszawa 1987, s. 129.

⁶ Zob. H.-G. G a d a m e r: *Prawda...*, s. 376.

tywno-historycznej naturze prawdy, lokujący się gdzieś na dalekich peryferiach myślenia transcendentnego, powiązać z charakterem kultury, na bazie której został opracowany. Dopiero to daje możliwość odrzucenia ahistorycznego modelu prawdy i skoncentrowania się na jej argumentacyjnym poszukiwaniu, przy czym warto zaznaczyć, że podporządkowuje się ono specyficznie aforyzmu, metafory, symbolu i paradoksu, jako czemuś przeciwstawnemu pojęciu formy, istoty i absolutności⁷.

Adaptując tego rodzaju reguły na potrzeby badawcze, refleksja postepistemologiczna (hermeneutyczna), z wolna stając się filozofią dialogu, poczyną nawiązywać do antycznego ideału mądrości. Stopniowo ulega przy tym nastawieniu, że ideał ten, jako odnowiony sposób stanowienia wartości, będzie w przyszłości skutecznie rozwijany. Podkreślając w dodatku żywy związek z tradycją, stawia go w perspektywie ustawicznego zapytywania, którego istota dotyczy raczej generowania nowych pytań niż udzielania na nie ostatecznych odpowiedzi. Jedynie na ich podstawie przyjąć można, że hermeneutyczna dekonstrukcja sensu monologicznego prowadzi do punktu, w którym naczelnym zadaniem myślenia staje się dialogowa forma dyskursu filozoficznego. Dlatego też, jeśli stanowczo się za nią opowiemy, to z pewnością wraz ze zwątpieniem w istnienie „człowieka z istoty” zostaniemy przymuszeni do choćby częściowej, a w rezultacie fragmentarycznej, negacji uniwersalnego opisu antropologicznego. Wskutek tego znacznie trudniejsze będzie eksponowanie treści jednoznacznie definiujących podmiotowość człowieka, co prowadzić może do zerwania korelacji między podmiotem psychologicznym a podmiotem epistemologicznym. Nawiasem mówiąc, stanowczo należy ją kwestionować (zrobił to już Kierkegaard u zarania XIX wieku), aby bez przeszkód wejść na poziom, na którym *quasi*-epistemologiczna interpretacja generuje sytuację stawiania wciąż otwartych pytań; sytuację — warto dodać — charakterystyczną dla filozofii dialogu. Twierdząc więc, że sytuacja dialogu jest sytuacją poszukiwania sensu (bez nadziei na jego ostateczne odnalezienie), nie należy zbyt łatwo rezygnować z odnalezienia jego racji, z tym tylko, że chodzi tu bardziej o *aposterioryczny* moment podmiotowego samookreślenia niż obiektywną strukturę jego istnienia. Podejmując taką decyzję, musimy mieć świadomość, że kwestia bycia człowiekiem dotyczy, co najmniej, dwu równoległych płaszczyzn. Jedna z nich odnosi się do socjologiczno-kulturowych form jego funkcjonowania, druga natomiast — do ich filozoficznego uzasadnienia.

⁷ Zob. M. Heidegger: *Budować, mieszać, myśleć*. Tłum. K. Michalski. Warszawa 1977, s. 125.

Tym samym, nie unikniemy pytania: jak pogodzić bytowanie człowieka z możliwością jego poznawczych uprawomocnień?

Chcąc odpowiedzieć na tak postawione pytanie, trzeba zwrócić uwagę na dość osobliwy aspekt tego zagadnienia. Idzie mianowicie o komunikacyjny charakter ludzkiej podmiotowości. Rzecz jednak w tym, że rejestrując kulturową odmienność człowieka od otaczającej go natury⁸, należy przyjąć, iż to właśnie język jest specyficznym elementem jego bytowania. Niepostrzeżenie staje się on czynnikiem, który swym symbolicznym charakterem gwarantuje jedność istnienia i poznania. I chociaż dzięki empirycznej warstwie ujawnia dźwiękowo-semantyczny aspekt komunikacji, to jednak jej uzasadnienie zawsze i wszędzie związane jest z ekspozycją aspektu istotowego, w którym niezmiennie chodzi o zaznaczenie uniwersalnego motywu prezentowanej wypowiedzi. Widzimy zatem, z jak wielką siłą narzuca się tu rozróżnienie między tym, „co istnieje”, a refleksją na temat tego, „czym jest to, co istnieje”. Zapewne dlatego nie potrzeba dodatkowych uzasadnień, aby stwierdzić, że w zakresie dialogowego kształtowania sensu wiedza o tym, „czym rzeczywiście jest to, co jest”, okazuje się jedynie wynikiem wtórnego, odniesionego do zmysłowego podłoża, założenia. Z tego względu psychologiczne przesłanki, kwestionujące racjonalność poznania, doprowadzają do tego, że muszą zostać odrzucone jako mało wartościowe, a niekiedy wręcz bezużyteczne, wszystkie reguły jego uprawomocnienia, wyrosłe na bazie determinant transcendentálnych. W zamian za to eksponuje się pierwszeństwo estetyczności przed intelektualnością, przy czym nie znaczy to jeszcze, jakoby element racjonalny został bezpowrotnie zagubiony. Oznacza, co najwyżej, że intelektualność w każdej postaci jest elementem manifestującym komunikacyjne *a priori*. Mając na względzie społeczno-psychologiczny wymiar języka, można przypisać mu znamię historyczności.

Wspominając o języku, jako instrumencie historycznej kreacji znaczeń, mamy na uwadze problem szeroko pojętej syntezy historyczności i epistemologiczności. Jest to proces łączący empiryczną realność istnienia z jego racjonalną poznawalnością. W rezultacie, otwarcie na historyczne użycie języka powoduje odrzucenie Platońskiego formalizmu w znaczeniu, który umożliwia bezkolizyjne przejście od strukturalno-kategorialnych warunków jego tworzenia, do historyczno-realnych przesłanek go odtwarzających. Jest więc prawdą, że za-

⁸ Odmienność ta wynika, zdaniem Ernsta Cassirera, głównie z symbolicznego charakteru ludzkiej działalności, przy czym pojęcie symbolu rozumie ten filozof zgodnie z tradycją kantowskiego *aprioryzmu*. Zob. E. Cassirer: *Esej o człowieku*. Tłum. A. Stanińska. Warszawa 1991.

negowanie transcendentznego aprioryzmu implikuje transformację filozoficznych ustaleń odnośnie do konstytucji znaczeń. Wraz z tą zmianą następuje także deprecjacja esencjalnego charakteru prawdy, wymuszona koniecznością opowiedzenia się za jego *przesądową* naturą. Sprawia to, iż w określeniu jej tożsamości ważne staje się przekonanie Richarda Rorty'ego, że geneza każdego znaczenia pochodzi wyłącznie z interpretacyjnie rozjaśnianych symptomów danego zjawiska⁹. A zatem, chcąc dociec znamion prawdziwości rozumienia, należy się odwołać do podstawowych reguł dialogowego argumentowania. Jedynie bowiem w nich doświadczyć można inhibicji transcendentnego porządku pewności. Oczywiście, nie dowodzi to jeszcze konieczności powołania absolutności zastępczego rodzaju. Inflacja świadomości krytycznej, rodząca, co najwyżej, potrzebę interpretacyjnego rozjaśniania określonych zdarzeń, sprawia, że konfrontacja epistemologicznego metodologizmu z *przesądowym* historyzmem musi prowadzić do zaostrzenia Gadamerowskiej dychotomii prawdy i metody. To zaś z pewnością prowadzi do jej relatywizacji. Nie zawsze jednak jest to przekonanie słuszne. Zdarza się niekiedy, że poznanie hermeneutyczne nie nosi wyraźnych znamion poznania sceptycznego. Niemniej, ze zrozumiałych względów, operując standardową dla siebie kategorią rozumienia i interpretacji, nadaje swym argumentom walor poznania prawomocnego. Czyni to jednak bez nawiązywania zarówno do rozumu transcendentnego, jak i rozumu dogmatycznego — z tym tylko, że jego wyniku nie należy łączyć z poznaniem relatywistycznym¹⁰. Konsekwentnie przekonuje o tym Gadamer, poddając krytyce postkartezjańską filozofię refleksji. Podstawiając w jej miejsce historyczne *a priori*, określane *efektywno-dziejową* koniecznością rozumienia, kwestionuje zasadność radykalnego przeciwstawiania tego, co obiektywne (tożsamość), temu, co subiektywne (różnica).

Niedopuszczalne dla Gadamera było bezkontekstowe występowanie zarówno jednego, jak i drugiego. Dlatego uznał, że wszystko, co tylko nie nosiło znamion dziejowości, nie mieściło się w ramach zadań postdilttheyowskiej *świadomości hermeneutycznej*. Rozumienie i przesąd, ostatecznie pozbawione cech analitycznych, nie stanowiły tym samym epistemologicznych wyznaczników bytu. Oczywiście zatem jest, że wraz z Heideggerowską próbą *przebolenia* klasycznych zagad-

⁹ Zob. R. Rorty: *Filozofia...*, rozdział VII.

¹⁰ „Pogląd ten rodzi wrażenie groźnego relatywizmu tylko z punktu widzenia wiedzy absolutnie niedostępnej człowiekowi”. Zob. H.-G. Gadamer: *Replik zu „Hermeneutik und Ideologiekritik”*. Cyt. za: A. Bronk: *Filozoficzna hermeneutyka i kategoria obiektywności*. W: *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*. Red. A. Przyłębski. Poznań 1997, s. 30.

nień metafizyki, często stawiane w jej kontekście kwestie sytuowano w perspektywie ontologicznej. Dokonując tego zabiegu, zamieniał Heidegger punkt ciężkości rozważań filozoficznych ze statycznego, niczym nieodróżnionego, *arche* bytu na moment dziejowej zdarzoności. W konsekwencji przenosił główny motyw swych przemyśleń z kategorii racjonalnie analizujących byt na kategorie językowo go rozjaśniające. Nie dziwi więc, iż uznał w końcu, że zarówno aspekt semantyczny, jak i egzystencjalny antycypują w zbliżonym stopniu antyfundamentalistyczny sens hermeneutyki. W tak ujętym procesie kształtowania znaczeń, jeśli nawet nie totalnemu wyeliminowaniu, to przynajmniej poważnemu zneutralizowaniu ulec musiało logiczne wyjaśnianie bytu. A zatem, jeśli uwzględnić Heideggerowską różnicę ontologiczną, okaże się, że nie jest możliwa interpretacja *jestestwa*, oparta jedynie na racjonalnych kategoriach myślenia. Należy zatem się domagać, aby bycie bytu rozumnego prezentowane było w ramach *przedsądowego* nurtu rozważań filozoficznych. To z kolei implikuje perspektywę, w której dychotomia: subiektywność — dogmatyczność, o własnej specyfice decydować może tylko i wyłącznie z pozycji dychotomii nowej, oscylującej w przedziale symboliczność — epistemologiczność. Jedynie w jej zakresie możliwym było poszukiwanie prawdy bytu zgodnie z nowymi warunkami jego rozumienia.

Wynikła z tego *aporia* myślenia naukowego i doświadczenia dziejowego, próbowała odsłonić dla niego zupełnie nowy sens. Ten zaś nie mógł — według R. Wiehla — dłużej stronić od deklaracji, czy „w tym epokowo danym myśleniu bycia nie może się ostatecznie rozstrzygnąć, czy utrzymuje się ono jeszcze w przestrzeni tradycji europejskiej metafizyki, czy też dotarło już do podłoża tej istoty, a poprzez to poza obszar jej obowiązywania, a co za tym idzie, wyzwoliło się spod jej uroku, a zatem, czy konstytuuje jeszcze w innej formie i sposobie wyrazu refleksję charakterystyczną dla tradycji metafizycznej, czy też zatrzymało się w obszarze *niewysławianego*, które próbuje oddać poprzez nowe formy wyrazu i sposoby mówienia”¹¹. Wspomniany obszar *niemyślanego*, do którego wielokrotnie nawiązuje Heidegger, to przecież nic innego, jak tylko obszar, w którym uwidacznia się zdecydowany prymat bycia nad wszelkimi formami jego poznania. I nie chodzi wyłącznie o to, aby ukazywać jego walory egzystencjalne, lecz nade wszystko, żeby wskazać sens *zwinięcia* dotychczasowej metafizyki. Próbując tego dokonać, cofa się Heidegger do przedkantowskiej fi-

¹¹ Zob. R. Wiehl: *Ontologiczny problem Heideggera a możliwość ontologii*. W: I d e m: *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*. Tłum. B. Andrzejewski. Poznań 1996, s. 81.

lozofii, we właściwy sobie sposób antycypując rozwijaną nieco później przez Gadamera koncepcję *świadomości efektywno-dziejowej*. Dlatego też sugerowana konieczność umieszczenia hermeneutyki w szerokim przedziale dziejów filozoficznych, w tym przypadku skutkuje koniecznością zakreślenia zarówno pre-, jak i postkantowskiego momentu, scalającego hermeneutyczny dyskurs w jedną płaszczyznę myślenia filozoficznego. Tym ważniejsza wydaje się więc opozycja *logos* — symbol, służąca perspektywicznemu, co w wielu wypadkach znaczy: interpretacyjnemu, określeniu nowej sytuacji poznawczej. Właśnie ją należy uchwycić, aby z napięcia między logosem a symbolem wyprowadzić specyficzny moment hermeneutycznego rozumienia. Symbol wszak wtedy tylko „daje do myślenia”, gdy adaptując procedury rozumienia i interpretacji, probabilistycznie zbliża nas do prawdy¹².

Zauważmy przeto, iż pojęcie prawdy, które znalazło się w tytule fundamentalnego dla zrozumienia hermeneutyki dzieła¹³, wprowadza nas w krąg dylematu odsłaniającego miejsce, w którym dochodzi do neutralizacji *świadomości czystej*. Tylko w nim „poznajemy siebie, żyjąc po prostu [...], poznajemy siebie, uczestnicząc w nieskończonym procesie stanowienia sensu, procesie, który nazywamy życiem, kulturą, tradycją [...]. Człowiek jest istotą historyczną, nigdy o tym nie wiedząc, uczestniczy w dziejącym się sensie. Być w dziejach to znaczy nigdy nie wyjść na jaw w samowiedzy”¹⁴. Tej samowiedzy, którą Gadamer rozumie jako świadomościowe centrum poznania filozoficznego. Choćby dlatego antymetodyczne nastawienie tego myśliciela, stało się jedyną i rzeczywistą podstawą rehabilitacji przesądu, historii i tradycji. Strukturalnie wpisane w ich zakres rozumienia, nie oznaczają już nic innego, jak tylko pewną wspólnotę, integrującą poszczególne elementy poznania, budowaną na żywej, wciąż *dziejącej się* więzi. Dlatego zrozumienie historii łączy się z poznaniem *przesądownym*, ku któremu w sposób naturalny jesteśmy zwróceni. Siłą rzeczy, ów zwrot stał się przyczyną tego, że epistemologiczna metodologiczność musi zostać interpretacyjnie „zniekształcona”¹⁵. W oczywisty sposób korelowało to z Ricoeurowskim rozumieniem tradycji¹⁶ jako

¹² Zob. H. Heidegger: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1994, § 32, 33.

¹³ Zob. H.-G. Gadamer: *Prawda...*

¹⁴ Zob. K. Michalski: *H.-G. Gadamer — antropologia i hermeneutyka*. „Humanitas” 1978, nr 1, s. 120.

¹⁵ Zob. H.-G. Gadamer: *Język a rozumienie*. Tłum. A. Przyłębski. W: *Uniwersalny wymiar...*, s. 133—151.

¹⁶ Jest ona „wyrazem historycznie skończonego charakteru rozumienia siebie przez byt ludzki”. Zob. P. Ricoeur: *Logika hermeneutyczna*. Tłum. M. Drwięga. „Principia” 1994, T. 10—11, s. 49.

projektu poznania dziejowego właśnie. Innymi słowy, jedynie tradycja stwarza określony rodzaj zapośredniczenia między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, pozwalający Gadamerowi zdefiniować prawdę w szerokim nurcie problemów antropologicznych, co z kolei stanowi podstawę określenia człowieka „rodem z historii”, dla którego porozumienie przeszłego z przyszłym jawi się w kształcie „na teraz” nieosiągalnym. Należy tedy pytać, czego jeszcze nie ma, nie oczekując przy tym rozstrzygającej odpowiedzi. Rzecz jednak w tym, że pytając, automatycznie stawiamy się w horyzoncie możliwych odpowiedzi.

Nie bez znaczenia pozostaje, bliska zarówno Heideggerowi, jak i Gadamerowi, kategoria *przedrozumienia*. Wraz z jej wyeksponowaniem kierował Gadamer uwagę w stronę wartości kulturowych, o których wprowadzie był głęboko przekonany, że występują obiektywnie, jednak nie na sposób transhistoryczny. Sądził więc, że skoro już istnieją, to jedynie w formie przez wieki generowanego dziedzictwa, upatrując w nim wyłącznie tego, co świadczy o aktualności tradycji. To ona właśnie przyczynia się do określenia kulturowego kontekstu rozumienia, będącego bezpośrednim następstwem odrzucenia racjonalnej wizji świata. Ona także zmusza do bezustannego ponawiania dialogu między obecnym i jeszcze nieobecnym doświadczeniem bytu, w ramach właściwej człowiekowi wolności. Specyfika tradycji, doświadczana w trakcie dialogowej sytuacji komunikacyjnej, ściśle powiązana z kategorią rozumienia, a w rezultacie również porozumienia, w pełni przeciwstawia się metafizycznej tożsamości bytu i myśli.

Hubert T. Mikołajczyk

Hermeneutical reasons of the critique of transcendental epistemology

S u m m a r y

In this paper I attempt to move the value of philosophical thinking from the formal framework of transcendentalism to its historical aspect. For this reason I see the watershed of philosophy in its transition from a monological to dialogical thinking. Hence, hermeneutics, which undertakes this task, has contributed to the renaissance of Socratic philosophy and has pinpointed the narrative point of view of the philosophical reflection as the history-justified moment of determination of truth. Hence, I shall argue that the verification of the transcendental consciousness by its confrontation with historical consciousness creates the real hermeneutical *clou* of the post-Kantian philosophical investigations.

Hubert T. Mikołajczyk

Hermeneutische Voraussetzungen für die an der transzendentalen Epistemologie geübte Kritik

Z u s a m m e n f a s s u n g

In seinem Artikel bemüht sich der Verfasser, den Wert des philosophischen Gedanken aus formalen transzendentalen Rahmen auf geschichtliche Ebene zu übertragen. Für entscheidenden Moment in der Philosophie hält er den Übergang vom monologischen bis dialogischen Denken. Die Hermeneutik scheint diese Aufgabe aufgenommen zu haben und sie hat damit zur Renaissance der sokratischen Philosophie beigetragen, indem sie auf den narrativistischen Standpunkt der philosophischen Überlegungen hingewiesen hat, als auf den geschichtsbegründeten Moment, an dem die Wahrheit bezeichnet wird. So ist der Verfasser der Meinung, dass es Kernpunkt der postkantischen Philosophie ist, das transzendente Bewusstsein mit historischer Bewusstheit zu verifizieren.